



Trivium

Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften

25 | 2017

L'Anthropologie philosophique dans le débat franco-allemand contemporain

Die transzendente Formel

Über den Beitrag der Phänomenologie zur philosophischen Anthropologie

Étienne Bimbenet

Traducteur : Thomas Ebke



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/trivium/5452>
ISSN : 1963-1820

Éditeur

Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme

Référence électronique

Étienne Bimbenet, « Die transzendente Formel », *Trivium* [Online], 25 | 2017, online erschienen am 07 Februar 2017, abgerufen am 08 September 2020. URL : <http://journals.openedition.org/trivium/5452>

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.



Les contenus de la revue *Trivium* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Die transzendente Formel

Über den Beitrag der Phänomenologie zur philosophischen Anthropologie

Étienne Bimbenet

Traduction : Thomas Ebke

NOTE DE L'ÉDITEUR

Wir danken Herrn Étienne Bimbenet für die freundliche Genehmigung, diesen Artikel in deutscher Übersetzung zu publizieren.

Nous remercions Monsieur Étienne Bimbenet de nous avoir accordé l'autorisation de traduire ce texte pour le présent numéro.

- 1 Seit einigen Jahren stellt die philosophische Anthropologie in Frankreich den Gegenstand einer breit gefächerten Kommentierung dar.¹ Man entdeckt ein Ensemble von Autoren (wieder), die – von Scheler bis Gehlen und von Plessner bis Portmann – in heroischer Weise den Versuch gemacht haben, die »Sonderstellung« des Menschen in der Natur nach Maßgabe eines damals gerade erst festgestellten Faktums der Evolution zu bestimmen.² Nun hat sich jedoch herausgestellt, dass diesem Phänomen (der Neuentdeckung der philosophischen Anthropologie) größtenteils durch die zeitgleich stattfindende französische Rezeption des Werkes von Hans Blumenberg, und näherhin der von diesem in der *Beschreibung des Menschen* aufgeworfenen Frage nach den Beziehungen zwischen Anthropologie und Phänomenologie, eine neue Wendung gegeben worden ist. Dies ist in der Tat »der« in jeder Hinsicht strittige Punkt, mit dem Blumenberg über die gut 900 Seiten seiner 2006 postum erschienenen und 2011 in Frankreich veröffentlichten Aufzeichnungen hinweg ringt.³ Und daher ist dies auch oft genug der Ausgangspunkt jener Diskussionen, die in Frankreich auf die philosophische Anthropologie Bezug nehmen⁴: Kommt man doch nicht umhin festzuhalten, dass sowohl Husserls transzendentaler Idealismus als auch Heideggers Analytik des *Daseins* jeglicher Anthropologisierung ihrer Diskurse eine Absage erteilt haben. Hier wie dort ging es um die Erhaltung des transzendentalen Motivs in seiner Reinheit. Sobald erst

einmal das Bewusstsein bzw. das *Dasein* als grundlegend gerechtfertigt waren, trugen sie die Philosophie über das »Faktum« unseres Menschseins hinaus an einen Ort, an dem die Gesetze des Denkens für jedes überhaupt nur mögliche Bewusstsein Geltung haben mussten bzw. die Strukturen der Existenz eher auf den Sinn des Seins als auf die empirische Ansehung unseres Menschseins ausgerichtet waren. Zwischen der historischen Phänomenologie und der Anthropologie ist also keinerlei Verbindung möglich:

»[D]ie ursprüngliche Phänomenologie, als transzendente ausgereift, [versagt] jeder wie immer gearteten Wissenschaft vom Menschen die Beteiligung an der Fundamentierung der Philosophie und [bekämpft] alle darauf bezüglichen Versuche als Anthropologismus oder Psychologismus.«⁵

- 2 Das Paradox besteht nun darin, dass genau in dem Moment, in dem die Imperative der Begründung einer rigorosen Wissenschaft bzw. der Erweckung der Frage nach dem Sinn des Seins die Phänomenologie »entmenschen«⁶, diese ihrerseits ein Ensemble von Begriffen bereit stellt, die spontan in einen Diskurs anthropologischen Typs umschlagen. Husserls strenge Eidetik der Wahrnehmung, der Intersubjektivität oder der Lebenswelt und Heideggers gehaltvolle Hermeneutik der Faktizität boten sich all jenen als unschätzbare deskriptive Ressourcen an, die als Philosophen, Psychologen oder Soziologen aus dem Nachdenken über das menschliche Leben ihren Beruf gemacht hatten. Auch Sartre, Merleau-Ponty oder Ricoeur machten sich in dieser Weise die Phänomenologie zu eigen; und genau so sollte sie einige Jahre später auch Blumenberg auf noch ausgefeiltere Weise anvisieren. All diesen Denkern mutete das philosophische Versprechen als zu schön und der von ihm zu erhoffende begriffliche Gewinn als zu reich an, als dass ein »Anthropologieverbot«⁷ von vornherein auf der Möglichkeit hätte lasten können, das Humane im Phänomenologischen zu denken. Und für all diese Denker verstand es sich von selbst, dass der Preis, der zu bezahlen wäre, wenn man die Phänomenologie in den Dienst einer bestimmten Einsicht in das Menschliche stellt, in der Aufgabe oder zum mindesten in einer erheblichen Revision des Absolutheitsanspruchs des Transzendentalen bestehen müsste. In dieser Hinsicht findet man bei Blumenberg die Einnahme einer entschiedenen Distanz gegenüber der *Seinsfrage*, die seines Erachtens vollkommen von der Ausarbeitung einer Anthropologie abtrennbar ist: Im Grunde hat jenes »kentaurische Gebilde«⁸, das bei Heidegger die Analytik des *Daseins* systematisch an eine Fundamentalontologie kettet, nichts Zwingendes für sich. Dazu passt, dass sich die Phänomenologie auf französischer Seite auf der Grundlage einer »Endlichkeit« instituiert hat, deren hauptsächliches Charakteristikum sich, wie Foucault gezeigt hat, durch die konstante und prinzipielle Aushandlung zwischen dem Transzendentalen und dem Empirischen, zwischen der Philosophie und den positiven Wissenschaften, definiert.⁹
- 3 In diesem Punkt ist der Husserlschen Phänomenologie ein ironisches Schicksal zuteil geworden. Zwischen Husserls philosophischem Projekt und den Möglichkeiten, die es eröffnet, liegen Welten. Der inaugurale Kern der Phänomenologie siedelte uns klarerweise auf Seiten eines cartesianischen Projekts der Neubegründung der Wissenschaft auf einem Boden unbezweifelbarer Prinzipien an. Doch seit Heideggers Dissidenz rekonfiguriert die phänomenologische Nachwelt dieses ursprüngliche Projekt unaufhörlich und belebt es auf unvorhergesehenen Bahnen wieder. Als Schutzwall gegen den von der empirischen Psychologie verbreiteten Skeptizismus errichtet, blühte die Husserlsche Phänomenologie bei allen Autoren, die sich auf sie beriefen, in weitgehend de-transzendentalisierter und besonders gegenüber den

Humanwissenschaften aufgeschlossener Gestalt wieder auf. Und dies geschah jedes Mal unter Berufung wo nicht auf Husserl selbst, so doch auf die Phänomenologie.

- 4 Warum so viel Freiheit im Inneren des Erbes? Und warum liegt, dem berühmten Wort Heideggers zufolge, »[d]as Verständnis der Phänomenologie [...] einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit«?¹⁰ Unserer Auffassung nach gibt es dafür einen prinzipiellen Grund. Es ist kein Zufall, wenn in der Phänomenologie mehr steckt als eine Bewusstseinstheorie; wenn Husserls philosophisches Vorgehen sehr rasch nach Ausweitung seiner selbst sowie danach rief, seinen epistemischen Keim sich in alle Richtungen zerstreuen zu lassen; wenn schließlich der Phänomenologie, die ebenso gut eine Theorie der Wahrnehmung wie eine Theorie der Werte, eine Ästhetik wie eine politische Philosophie sein kann, nichts Menschliches fremd ist. Was die Husserlsche Phänomenologie ohne es zu wollen (und obwohl sie sich dem sogar widersetzte) tatsächlich erschlossen hat, war die Möglichkeit einer philosophischen Anthropologie. Darin bestand gerade nicht, um es noch einmal zu sagen, Husserls ureigener Ansatz. Seine Phänomenologie ist jedoch so streng gebaut und so gut gegen ihre Widersacher, die ihrerseits so gefährlich sind, gerüstet, dass ihr ein Diskurs entspringt, der in seiner Gültigkeit formal auf alle Phänomene des Menschen übertragbar ist. Die an Husserl anknüpfende Überlieferung reißt die Phänomenologie deshalb von ihrem Herkunftsgebiet fort, weil sie, die Phänomenologie, in einer sofort anthropologisch vertrauenswürdigen Gestalt auftritt. Dies zumindest möchten wir im Folgenden zeigen.
- 5 Die Anthropologie ist nicht etwa eine jener Disziplinen, auf welche die phänomenologische Methode der Reduktion *angewandt* werden kann, um einen Zusammenhang von Grundkategorien aufzuweisen. Die Idee, die Phänomenologie würde der Region »Mensch« ihr eidetisches Fundament liefern (wie sie es für die Bereiche der »physischen Natur«, der »menschlichen Gesellschaft« oder der »Kultur« tun könnte), entspricht vollkommen dem ursprünglichen Ansatz Husserls. Wir sagen etwas anderes: Seiner ganzen Form nach und noch vor seiner konkret-regionalen Anwendung gibt Husserls Fundamentismus die Möglichkeit einer Anthropologie zu erkennen. Was hier auf dem Spiel steht, ist weniger die Struktur oder das architektonische Gefüge des ganzen Projekts, da dieses, wie wir noch sehen werden, in zwei zueinander genau gegenläufige Richtungen hinein angelegt ist. Wenn dem so ist, haben wir zu zeigen, dass sich die Phänomenologie nicht trotz ihrer idealistisch-transzendentalen Anlage, sondern gerade wegen dieser Anlage als eine Ressource für die Ausarbeitung einer philosophischen Anthropologie darbietet. Es geht nicht darum, die transzendente *Hybris* des Begründers der Phänomenologie zu leugnen, sondern darum, eine *Hybris* zu behaupten, die vielmehr in der Sache selbst, d. h. in der als menschlich aufgefassten Intentionalität gründet. Eben weil eine solche Intentionalität stets von einer *Mehrmeinung** erfüllt ist, die sie aus Prinzip exzessiv macht, und weil das menschliche Leben aus einer unglaublichen Masse an Absolutheitsansprüchen heraus anhebt, ist Husserls »transzendente Formel« legitim, wenn es darum geht, uns über das Humane zu verständigen.

Die husserlsche Diplopie

- 6 Husserls Phänomenologie zielt darauf, sich philosophisch der Grundlage der verschiedenen Wissenschaften zu vergewissern. Dabei handelt es sich weitgehend um ein für das Ende des 19. Jahrhunderts charakteristisches Projekt. In ihren wesentlichen

Zügen schickt sich die deutschsprachige Philosophie dieser Zeit an, sich selbst gleichsam zur »Wissenschaft der Wissenschaft« zu machen. Nur gibt es zwei einander entgegengesetzte Weisen, um zu diesem Ziel zu gelangen: Husserls Originalität, und sehr bald auch die der Phänomenologie überhaupt, besteht darin, sich keiner dieser beiden Weisen anzuschließen. Die Phänomenologie erfindet sich in einer ebenso merkwürdigen wie behaglichen »rechten Mitte«¹¹, die zwar Missverständnissen jeglicher Art freien Lauf lässt, in denen sich jedoch wiederum zugleich die erstaunliche Fruchtbarkeit der Phänomenologie ankündigt.

- 7 Sie lehnt auf der einen Seite, wie man weiß, den Weg der experimentellen Psychologie ab. Die Gesetzmäßigkeiten des Denkens kausal zu explizieren, das logische Rüstzeug der Wissenschaften auf eine Naturtatsache zurückzuführen und die idealen Gesetze des vernünftigen Denkens auf die realen Gesetze der Funktionsweise des Gehirns zu reduzieren, hieße die Universalität dieser Gesetze, die einzig und allein Wissenschaft als Wissenschaft möglich macht, zu ruinieren. Gegen den bösen Geist des Psychologismus macht Husserl in stets gleichbleibender Weise dasselbe Argument geltend, nämlich die *reductio ad absurdum* einer Psychologie, die vorgibt, absolut wahr zu sein und diesen Anspruch im selben Zug immer schon außer Kraft setzt, sobald sie ihre eigenen Grundlagen empirisch reflektiert. Der Psychologe kann nicht gleichzeitig Wissenschaft betreiben und eine skeptische Theorie der Erkenntnis vorlegen:

»Eine Theorie aufstellen und in ihrem Inhalt, sei es ausdrücklich oder einschließend, den Sätzen widerstreiten, welche den Sinn und Rechtsanspruch aller Theorie überhaupt begründen – das ist nicht bloß falsch, sondern von Grund aus verkehrt.«¹²

Aber dies ist nur die halbe Wahrheit. Tatsächlich genügt es nicht, *im Allgemeinen* die Rechte des *Apriori* zu verteidigen; es genügt erst recht nicht, um die Gegenseite von ihrer Inkonsequenz zu überzeugen. Über einen schlicht refutativen Nachweis hinaus erfordert der Anspruch auf unbedingte Gültigkeit der Grundlagen der Wissenschaft eine direkte und positive Absicherung. Und in diesem Zusammenhang eröffnet Husserl in diskreter Weise seine zweite Front, dieses Mal an die Adresse der neukantianischen Erkenntnistheorien gerichtet. So kann man »verbal« wie Herbart oder Lotze der Idealität der Wissenschaft gewiss sein, ohne dabei diese Idealität im Lichte der Evidenz genauer in den Blick zu nehmen.¹³ Über eine bestimmte Form des Neukantianismus hinaus betrifft dieses Problem die spezifische Leistung der Wissenschaft selbst: Die Aussagen der Logik und der Mathematik sind, wie die Aussagen allgemein jeder Wissenschaft, prekäre Aussagen, eben weil sie *Aussagen* sind, d. h. Worte, die stets dazu verurteilt sind, nurmehr mechanisch zu funktionieren und leer zu laufen. Die Logik gerät, weil sie mit Worten anhebt, wie die Arithmetik auch, die ihre Kalküle auf Symbole gründet, laufend in Gefahr, zu einem sinnentleerten Symbolismus, ja sogar zu einer blinden »Technologie« zu degenerieren. Es gilt also, nicht allein das *Prinzip* der Idealität gegen den Psychologismus zu verteidigen; es geht auch um deren *anschauliche Fülle*, die nun gegen einen bestimmten Logizismus abzusichern ist. Dringlich ist, die Idealität zu klären, von ihr ein Zeugnis aus erster Hand zu geben, was bei Husserl »Rückkehr zu den Sachen selbst« heißt:

»Wir wollen uns schlechterdings nicht mit »bloßen Worten« zufrieden geben, das ist mit einem bloß symbolischen Wortverständnis [...] Bedeutungen, die nur von entfernten, verschwommenen, uneigentlichen Anschauungen – wenn überhaupt von irgendwelchen – belebt sind, können uns nicht genug tun. Wir wollen auf die »Sachen selbst« zurückgehen.«¹⁴

- 8 Damit versteht man jene sonderbare Anlage der Phänomenologie besser, die ihr in Wirklichkeit bereits seit den 1890er Jahren eigentümlich ist. Sehr wohl handelt es sich um eine Verteidigung des *apriorischen* (notwendigen und universalen) Charakters der Grundlagen aller Wissenschaft gegen deren Reduktion auf die psychologischen Bedingungen ihrer Instantiierung: Nur dass die Rechte auf Objektivität sich effektiv nirgends anders als auf jenem Terrain behaupten können, das traditionell der Psychologie zukommt, nämlich dem Terrain von Bewusstseinsakten, die allein im Stande sind, sich in vollkommen intuitiver Weise zu bezeugen. Husserl tritt ebenso das Erbe des Objektivismus eines Bolzano wie das der von Brentano erschlossenen Möglichkeit einer »deskriptiven« Psychologie an, die der reinsten Erhellung der Bewusstseinsenerlebnisse fähig ist.¹⁵ In diesem Punkt ist das Prinzip der Anschauungsfülle oder auch der personalen Gebung [*donation en personne*] trügerisch einfach. Es ist »doppelsichtig« [*diplopie*], sofern es, und die gesamte Phänomenologie mit ihm, zur gleichen Zeit in zwei einander entgegengesetzte Richtungen blickt – in die der Objektivität der Wissenschaft und in die der Subjektivität der Bewusstseinsenerlebnisse: »[Was das heißt], [...] wie die Idealität des Allgemeinen als Begriff oder Gesetz in den Fluß der realen psychischen Erlebnisse eingehen und zum Erkenntnisbesitz des Denkenden werden kann [...].«¹⁶ Dies ist die von Buch zu Buch immer wieder neu entfachte Frage, die Husserls Phänomenologie aufwirft. Sie ist eine philosophische, da eminent problematische Frage: »[mich] peinigten [...] die unbegreiflich fremden Welten: die Welt des rein Logischen und die Welt des aktuellen Bewusstseins.«¹⁷
- 9 Ihrer ureigenen Struktur nach ist die Husserlsche Phänomenologie also fälschlich evident. Sie ist größtenteils und, so könnte man sagen, konstitutiv problematisch. Objektivität soll sich aus der Beschreibung subjektiver Akte herleiten lassen, die jedoch selbst wieder Vollzüge eben dieser Objektivität darstellen: So wird beispielsweise das Problem der Zahl in der Mathematik zugleich durch die Beschreibung eines psychischen Aktes (nämlich der Zählung als einer »kollektiven Verbindung«¹⁸) und des Gehalts, auf den dieser Akt intentional gerichtet ist, sowie durch das »Recht« eben dieser Beschreibung, für jedes nur mögliche Bewusstsein zu gelten, bestimmt. Von daher bin sehr wohl *ich* es, als unersetzlich singulärer Denker, der hier gefordert ist, und zwar gefordert in der unersetzlichen Singularität meiner Selbstpräsenz, um die Universalität-Idealität der Zahl unter Beweis zu stellen. Die bedingungslose Geltung der Mathematik, ihre Geltung für alles und jeden, verlangt nach dem Zeugnis der *Jemeinigkeit** meiner je subjektiven Präsenz. Oder wie es Husserl am Ende seiner »Vorlesungen über das innere Zeitbewusstsein aus dem Jahr 1905« sagt: »So heißt ein Urteilsbewusstsein von einem mathematischen Sachverhalt Impression.«¹⁹ In den *Logischen Untersuchungen* praktiziert Husserl eine Methode, die sich im selben Zug als deskriptiv und als ideierend ausnimmt. Er beschreibt ein System von Bewusstseinsvollzügen, praktiziert jedoch direkt mit dieser Beschreibung eine »ideierende Abstraktion«, die darauf angelegt ist, die Möglichkeit apriorischer Wahrheiten zu legitimieren.²⁰
- 10 Ab 1906/1907 sollte die phänomenologische Reduktion die von Anfang an vorhandene Misslichkeit dieser Verfahrensweise noch ein wenig verschärfen. Bekanntlich umschließt die »Sphäre von absoluter Gegebenheit«²¹, auf die von nun an zurückgegangen wird, die evidente Selbstpräsenz nicht nur des Bewusstseinsenerlebnisses, sondern zugleich auch diejenige seiner noematischen Korrelate. Und da sie gleichermaßen eine Beschreibung der Bewusstseinsvollzüge wie

der intentionalen Gegenstände dieser Vollzüge darstellt, strebt diese Beschreibung der Bewusstseins-erlebnisse danach, auch die Erkenntnis dessen, was ihr transzendent ist, auf den Boden der Selbstevidenz zu gründen. Doch man muss sehen, dass sich die Sphäre des rein Gegebenen mit dieser Wendung vor einer gewaltigen Herausforderung wiederfindet, die sich über alle Werke Husserls hinweg immer wieder neu einstellen wird. Muss man daran erinnern, dass das Gegebene-für-ein-Bewusstsein noch nicht mit dem transzendenten Seienden zusammenfällt? Es ist in gewisser Weise sogar dessen Gegenteil, insofern es im Vollzug der Reduktion den Index seiner Transzendenz verloren hat. Darin besteht der wertvolle Hinweis, den Jean-François Lavigne gibt:

»Die einfache Evidenz (selbst wenn sie adäquat ist, falls sie sich überhaupt einstellt), worin im Modus des ›Dieses-da‹ sowohl das Erlebnis als intentionaler Akt als auch sein korrelatives ›Datum‹ gegeben sind, ist völlig außer Stande, das Verhältnis zwischen dieser reinen Erscheinung und dem Sein zu bestimmen.«²²

- 11 Freilich suspendiert die Reduktion das Transzendente, um es im Anschluss desto besser auf der Basis der evidenten Erlebnisse zurückzugewinnen. Doch der Umweg, den diese Reduktion nimmt, ist prekär; versetzt sie uns doch, indem sie die einzige uns wirklich gegebene Transzendenz – jene der Welt – aussetzt, in den Bereich einer unentrinnbaren Subjektivität. Deswegen sind alle Werke Husserls von ein- und derselben *Spannung* erfüllt: Wie schaffen wir es, wenn wir erst einmal in das Element des Subjektiven versetzt sind, aus ihm wieder hinauszugelangen? Wird uns die Sphäre apodiktischer Selbstevidenz mit etwas anderem als mit einer Transzendenz *für* das Bewusstsein, mit etwas anderem also als einem bloßen Trugbild der Transzendenz, in Berührung bringen? Steht es in den Mitteln der durch die Reduktion aufgewiesenen Subjektivität, eine genuin *transzendente* Subjektivität zu sein, d. h. eine solche, die das Sein als solches enthüllt?
- 12 Die Phänomenologie ist ein zu einer Methode verwandeltes Problem. Durch sie hindurch potenziert sich, was man als das »Paradox des Gleichen« bezeichnen könnte, das wir als eine der gründenden Paradoxien der abendländischen Philosophie betrachten würden.²³ Wie Leo Strauss so schön gezeigt hat²⁴, erfindet sich die Philosophie in dem Augenblick, in dem ich beanspruche, Zeuge meines eigenen Wissens zu sein. Nicht länger jemand zu sein, der bloß vom Hörensagen her weiß und unter der Autorität einer Gemeinschaft, die älter ist als er selbst, sondern im Gegenteil ein *Augenzeuge* oder ein Zeuge aus erster Hand, wie es nur jemand sein kann, der mit seinen eigenen Augen sieht: Darum geht es. Von Geburt an ist der Philosoph ein »Augenzeuge«, dem man keine Geschichten erzählt.²⁵ Im Gegenzug zur *doxa*, die ganz aus dem besteht, was »man so sagt« und was »selbstverständlich« ist, fasst die von der Philosophie ersonnene *episteme* das Sehen nicht etwa als einen Sinn unter anderen, sondern vielmehr als Modell eines *erstpersonalen* Wissens auf, welches allein in der Lage wäre zu bezeugen, dass die Sache wirklich *in persona* da ist. Das also wäre das Paradox des Gleichen unter seinen beiden komplementären Aspekten: Ich muss *selbst* da sein, um die Gewähr zu haben, dass es die Sache *selbst* ist, die ich schaue.²⁶ Als reine Vision, als absolut sehende Vision, die nichts anderes tut als zu sehen (und dabei von keiner weiteren Voraussetzung abhängt), ist die Evidenz gerade das Erlebnis dieses Widerspruchs: Ich muss mich selber ins Spiel bringen, um das zu erkennen, was in seiner Objektivität unabhängig von mir und unabhängig von jedem Erkennenden gilt. *Man muss selbst da sein, um das zu erkennen, was einem fremd ist.* Die sokratische Maieutik gibt ein eindringliches Bild dieses Widerspruchs: Ich kann niemals in die allen gemeinsam gegebene Wahrheit, in das »An-Sich« der Gerechtigkeit oder der Dichtung,

eintreten, wenn ich nicht aus mir selbst, der ich in meiner Beweisführung mit Haut und Haar anwesend bin, heraustrete. Daraus ersieht man, dass die Husserlsche *Selbstgegebenheit** (die Tatsache, sich in der Anschauung als Person gegeben zu sein) eine Erinnerung an das griechische *autos* und dessen grundlegende Inevidenz in sich bewahrt. Im einen wie im anderen Fall gilt, wie Rémi Brague sagt, dass »Ich weiß« [...] »Ich bin da, um zu wissen« [bedeutet]«. ²⁷ Husserl aber hat aus diesem Paradox den Gegenstand seines Staunens und sogar die Struktur seines ganzen philosophischen Theoriegebäudes gemacht. Besteht doch die Phänomenologie genau darin, »diese eigentümliche *Korrelation* zwischen *idealen Gegenständen* der rein logischen Sphäre und *subjektiv psychischem Erleben als bildendem Tun* zum Forschungsthema zu machen«. ²⁸ Und wie wir gesehen haben, ist diese Korrelation im Werk Husserls durchweg problematisch, durchweg in die Schwebе versetzt oder in Frage gestellt. Indem sie aus der Welt-an-sich in die Welt-für-mich zurückkehrt, mahnt die Reduktion jene Subjektivität an, die *mit ihren eigenen Mitteln* den Lauf der Welt an sich wiederfindet: Die Reduktion befragt das transzendente Vermögen der Subjektivität, deren Fähigkeit also, in den Begriffen meiner Evidenz, der Selbstevidenz, von demjenigen Rechenschaft abzulegen, was in seiner Transzendenz jede mögliche Subjektivität übersteigt.

- 13 Wir denken nun, dass dieses Paradox des Gleichen und die singuläre phänomenologische »Diplopie«, die ihm im Denken Husserls entspringt, einen direkt anthropologischen Einsatz mit sich bringen. In dem Maße, in dem er der Sphäre der erstepersonalen Erlebnisse die Absicherung wissenschaftlicher Aussagen und ihrer Objektivität anheim stellte, richtete Husserl eine eminent problematische Theorieanlage ein, derart, dass diese, um sich selber konstituieren zu können, einer philosophischen Anthropologie bedarf, und zwar, genauer gesagt, einer Anthropologie, die aus dem Faktum unseres animalischen Ursprungs den bevorzugten Gegenstand ihres Staunens gemacht hat. Dass ein mir zugehöriges und für sich selbst stehendes Erlebnis sich von sich selbst in Richtung auf das, was idealerweise für alle und keinen gilt, lösen kann; dass das »Für-sich« des Lebens der Absolutheit dessen, was »in sich« ruht, den Treueeid zu leisten vermag: Dies ist ein Problem, das sich bei Husserl in einem epistemischen Modus niederschlägt, das jedoch in Wirklichkeit die Verfasstheit unseres Menschseins selbst [*la facture même de notre humanité*] betrifft.
- 14 Wie in der phänomenologischen Reduktion die Welt in die Schwebе gebracht ist und die transzendente Subjektivität niemals die Gewissheit haben kann, die Transzendenz der Welt wiederzugewinnen, so ist das menschliche Wesen jenes Lebewesen, das in der Immanenz seines eigenen Ich »sein Leben lebt« und dennoch ohne Garantie in Richtung auf eine jedem möglichen Leben gemeinsame Welt geworfen ist. Husserls Phänomenologie entwirft in dem ihr eigentümlichen epistemischen Modus einen anthropologischen Parcours. Sie expliziert und entfaltet das Menschliche als einen Parcours, eine Wegstrecke von der Autarkie des Lebens hin zur Universalität der Welt.

Der Parcours der Vermenschlichung

- 15 Wir stammen vom Tier ab. Dies ist ein durch die Wissenschaft gegebenes empirisches Faktum, das mithin in jenem der Wissenschaft eigentümlichen Umfeld besteht: Unser animalischer Ursprung ist eine Summe von im Wechselzusammenhang zueinander bestimmbaren Tatsachen, deren Zeitlichkeit einen Maßstab hat, der zu groß ist, als dass sie uns jemals wirklich angehen könnte. Doch dabei kann man es nicht bewenden

lassen. Die Evolution ist eine Geschichte von Lebewesen, von Wesen also, die *ihr Leben leben* und sich in dieser Eigenschaft einer erstpersonalen Beschreibung von der Art darbieten, wie sie die Phänomenologie versucht. Die Methode, die darin besteht, von der wirklichen Welt zur erlebten Erfahrung oder vom äußerlichen zum eigentlichen Standpunkt zurückzukehren: jene Methode, die wir an der Schwelle zur Phänomenologie vorfinden, beruft sich, was unsere vergangene Geschichte betrifft, auf sich selbst. Denn diese Geschichte ist, ob man will oder nicht, eine Geschichte von Verhaltensweisen, also von je singulären Auseinandersetzungen, die zwischen einem Organismus und seinem Lebensmilieu [*milieu de vie*] geknüpft werden. Bevor es sich auf der von der Wissenschaft aufgerollten Ebene der Äußerlichkeit expliziert, bevor es sich auf dem materiellen Niveau physikalisch-chemischer Gesetze, auf dem genetischen Niveau von Reproduktions- und Selektionsmechanismen, auf dem behavioristischen Niveau operanter Konditionierungen oder schließlich auf dem kognitiven Niveau der Verarbeitung von Prozessen der Information und der Optimierung von Überlebenschancen erkennt, ist das Leben die Angelegenheit lebendiger Subjekte. Die Phänomenologie möchte nicht die drittpersonale Sprache der Wissenschaft ersetzen; sie möchte schlicht neben dieser die eigentlich subjektive Sprache vernehmbar machen, die, so fragil und strittig sie auch ist, eben die Sprache des Lebendigen selbst darstellt.

- 16 Zur animalischen Intentionalität gibt es viel zu sagen: So viele Arten es gibt, so viele Beziehungen zur Welt gibt es. Aber wir denken, dass man eine solche Intentionalität zugleich, und ohne dieser Diversität Gewalt anzutun, *charakterisieren*, d. h. von ihr eine ebenso allgemeine wie intuitiv befriedigende Charakteristik erarbeiten kann – ein eidetisch verlässliches Kennzeichen, das als ein- und dasselbe in allen verschiedenen Verhaltensweisen der Tiere ausfindig gemacht werden könnte. Der Biologe Uexküll hat am Anfang des vergangenen Jahrhunderts eine solche Charakteristik geliefert, indem er vorschlug, die Animalität vom Begriff der »Umwelt« her zu denken. Ein Tier zu sein, heißt intentional eine *Umwelt** anzuvisieren. Es heißt, sich mit einer Welt zu umgeben (*Um-*), also eine Welt wahrzunehmen, die die Eigenheit hat, genau dasjenige zu sein, was das Tier umgibt. Die Umwelt ist eine Welt, die sich durch die schlichte Tatsache definiert, die das Tier umgebende Welt, die Welt also »des« Tiers zu sein, die dem Tier eigene Welt, die es wie eine Schutzhülle umschließt. Das Tier und die Umwelt sind exakt miteinander korrelierende oder im Wechselverweis aufeinander definierte Begriffe: Ein Tier zu sein heißt, eine Umwelt zu haben; eine Umwelt zu sein heißt, die Welt eines Tiers zu sein.
- 17 Wenn nun aber diese Korrelation definitionsentscheidend ist und nicht etwa einer der beiden Ausdrücke für sich allein, dann bedeutet dies, dass sich uns die Animalität als ein Relativismus darbietet – im Grunde als die einzige Reinform des Relativismus. In der unendlich weitläufigen Gesamtheit objektiver Reize, die seine geographische Umgebung ausmachen, nimmt das Tier nur »seine« Umwelt oder die Umwelt, die es umgibt, wahr. Das bedeutet, dass es nichts wahrnimmt als das, was für es nach Maßgabe seiner möglichen Handlungen zählt. Es nimmt nur das wahr, was ihm als *Merkmal** gilt, was es also *merkt**, weil es, wie Uexküll sagt, ein *Wirkmal** besitzt. Zwischen den »Merkmalen« und den »Wirkmalen«, zwischen dem, was das Tier wahrnimmt, und dem, was es zu tun vermag, existiert, wie Uexküll sagt, ein »Gegengefüge«²⁹: Das Tier nimmt nichts anderes wahr als das, was es ausgehend von seinen möglichen Handlungen antizipiert hat. Das Gegebene ist für das Tier ein

Konstrukt im Ausgang von den praktischen Kategorien, die sein Am-Leben-Sein [*être-en-vie*] strukturieren; es nimmt außen nichts wahr als das, was es selbst hineingetragen hat. Das Tier ist von dem tangiert, was es umgibt: Es stiftet in einem praktischen Modus Sinn. Es formt alles, was ihm erscheint, selektiv um. Nichts ist ihm passiv gegeben, als was es von seiner Fähigkeit zu handeln her antizipiert hätte. In dieser Hinsicht ist das Tier im starken Sinne eine Subjektivität: »Der Biologe gibt sich davon Rechenschaft, daß ein Lebewesen ein Subjekt ist, das in einer eigenen Welt lebt, deren Mittelpunkt es bildet.«³⁰ Intentional neu bestimmt, erlegt die Animalität einen Subjektivismus, einen Phänomenismus [*phénoménisme*] oder Relativismus auf. Diese drei Formulierungen sind äquivalent: Nichts, was dem Tier begegnet, ist ihm fremd; alles betrifft das Tier per definitionem, denn es könnte nichts wahrnehmen als das, was es bereits im Ausgang vom Zirkel seiner möglichen Aktionen präfiguriert hat.

- 18 Wir stammen also von einem in sich zentrierten und sich mit einer Umwelt, d. h. mit allem, was für es zählt, umgebenden Leben ab. Dieser Korrelationismus könnte die Definition schlechthin eines schlicht lebendigen bzw. noch nicht sprechenden Lebens sein. Weil wir Lebewesen sind bzw. weil wir stets lebendig sind und bleiben werden, bevor wir Menschen sind, kennen wir eine solche Intentionalität auswendig [*par cœur*] oder in »körperlicher Erkenntnis« [*par corps*].³¹ Diese Intentionalität ist der Zusammenhalt unserer Erlebnisse in sich selbst, ihre prinzipielle Immanenz. Was auch immer die Objekte sind, denen ein Lebewesen begegnet: Sie leiten es notwendigerweise auf sich selbst zurück, weil sie die Anlässe seines Handelns und die Ankerpunkte seiner Affekte sind. Bevor die Sprache das Lebendige von sich selbst trennt und es in einer Umwelt von Objekten leben lässt, die jedem möglichen Leben gemeinsam sind, ist das »schlicht lebendige« Leben Kontakt von sich mit sich, ist es Selbstevidenz, die sich selber niemals verlässt. Die »Sphäre von absoluter Gegebenheit«³², aus der Husserl den unerschütterlichen Boden des Wissens machen wollte, ist auf der Ebene einer Erkenntnistheorie der Ausdruck für ein sich selber nötig habendes Leben, das sich selbst in jeder seiner intentionalen Eigenleistungen bezeugt. Husserls Selbstevidenz ist nicht primär ein epistemisches Prinzip; ursprünglich ist sie das Absolute des Lebens in uns.
- 19 Wie also werden wir die Intentionalität in ihrer humanen Form definieren? Ist es auch hier wieder legitim, sie in einer wesenhaften Charakteristik zusammenzufassen? Läuft eine Eidetik des Phänomens des Menschen nicht Gefahr, der Diversität von Mensch zu Mensch, wie sie sich dem modernen Blick durch den Aufschwung und die Vervielfältigung der ethnographischen Forschung aufdrängt, Gewalt anzutun? Diese Frage beantwortet die Phänomenologie, vor allem die Husserlsche, klar. Gewiss weicht sie der Subjekt-Relativität³³ menschlicher Lebensumwelten keineswegs aus, wie man aus der Analytik der *Lebenswelt** ersehen kann. Das menschliche In-der-Welt-Sein ist das Faktum von Lebewesen, für die die Welt zunächst die Welt *ihres Lebens*, die diesem Leben entsprechende und nach je und je besonderen Interessen zweckmäßig angeordnete Welt ist. Daher ist die Welt des Lebens an ihrem Grund plural und im Ausgang von einem individuellen oder gemeinschaftlichen Standpunkt der Praxis entworfen, die ihren Sinn unwiderruflich relativiert. Sie ist, wie es Jocelyn Benoist ausdrückt, »von einer grundlegenden *Umwelt-Struktur** gezeichnet«.³⁴ Aber dies ist nur die halbe Wahrheit, die unseren Status als lebendige Wesen anbetrifft. Wie nämlich Husserl unermüdlich bekräftigt hat, »beherrscht uns doch im natürlichen Leben die Gewissheit, daß trotz alledem eine objektive, endgültig wahre Welt sei, *die* wahre Welt, wie wir einfach sagen. Darin liegt, genauer besehen, eine über jede aktuelle Erfahrung

hinausreichende Präsumtion«.³⁵ Dieser unerschütterliche Realismus ist das, was Husserl die »natürliche Einstellung« nennt: Vor jedem reflexiven Rückgang zu sich (zu uns selbst), vor jedem wissenschaftlichen Diskurs über die Welt als Weltsicht und als geschichtlich-praktische Konstruktion, glauben wir dogmatisch, dass die Welt existiert. Niemand hat jemals diese robuste Überzeugung bezweifelt, es sei denn in Worten. Die menschliche Wahrnehmung ist keineswegs schlicht und ergreifend relativistisch: Sie nimmt eine »Natur« an, wenn man darunter eine Welt »in sich« und nicht etwa »für uns« versteht.

- 20 Dieser Realismus behauptet sich übrigens nicht im Gegensatz zum vitalen Relativismus, sondern vielmehr direkt ausgehend von diesem Relativismus als von der Kraft und Überzeugung, die ihn von innen her antreibt. Er ist keine Gegebenheit, die uns (Menschen) zu eigen wäre – wie beispielsweise das Bewusstsein einer objektiven Raum-Zeit, welche die verschiedenen Lebenswelten untereinander vereint. Die einzige und wahre Welt ist nicht *in* der Pluralität der geschichtlichen Welten, als ihr universales Fundament, gegeben. Eher ist sie das, was jede einzelne dieser Welten vom Grunde ihrer jeweiligen Eigenart her *zu sein glaubt*: Ich bin spontan auf »meine« Welt als auf die einheitliche natürliche Welt ausgerichtet, ich nehme dogmatisch an, dass diese Welt hier, die meinem Leben und den praktischen Zwecken, die es verfolgt, gemäß ist, die »wahre« Welt ist. In dieser Hinsicht ist der Realismus keine schlichte Gegebenheit, sondern im selben Zug ein Meinen [*une visée*], ein universalisierendes Meinen, das die Lebenswelt erfüllt und das uns, was immer auch der subjektiv-relative Inhalt dieser Welt ist, spontan annehmen lässt, dass diese Welt die einzig mögliche sei. »[J]eder von uns hat seine Lebenswelt, gemeint als die Welt für Alle.«³⁶ Wohlverstanden: Jenseits ihres empirisch-faktischen Inhalts und durch meine praktischen Interessen ebenso relativiert wie durch meine gesellschaftlich-geschichtliche Bindung, ist meine Welt im gleichen Zug *unterstellt* als für jedermann rechtmäßig geltende Welt, als Welt aller. Hier gibt es ein Paradox, nämlich das einer direkt aus der Unmittelbarkeit der Welt heraus aufgefundenen Idealität bzw. eines Faktums (meiner faktischen Welt), das zugleich beanspruchen würde, rechtmäßig für jedes mögliche Bewusstsein überhaupt zu gelten. Wie Jocelyn Benoist es ausdrückt,

»die Identität der Welt, die ihre Struktur weitgehend definiert, hat die merkwürdige, aber grundlegende Beschaffenheit, in ein- und demselben Zug ein Recht *und* ein Faktum zu sein. Sie ist das, was gegeben ist (die Identität dessen, was überhaupt gegeben ist), aber stets auch das, was gemeint [*visé*] ist; das, was in Bezug auf das, was gegeben ist, gilt [*fait droit*]«³⁷.

- 21 Gegen den Strich des inauguralen Relativismus des Lebens gehend, setzt das menschliche Leben mithin einen nicht minder kategorischen Realismus durch. Unser Leben organisiert sich in ganz anderer Weise als das des Tiers: nicht länger auf sich selbst, sondern auf die Welt hin zentriert. Deshalb konstituiert die Welt als Gegenstand eines dogmatischen Glaubens das grundlegende Charakteristikum des Humanen, so wie die Umwelt das Tier auszeichnet. Für uns Wahrnehmende ist die Welt dasjenige, was ohne uns da ist und was uns nicht nötig hat, um zu bestehen. Im Fall meines Todes oder der Auslöschung der menschlichen Gattung sowie mit ihr allen Lebens auf der Erde, würde die Welt noch immer und definitiv das sein, was sie ist: mit ihren Bergen und Tälern, ihren trüben Gravitationen und vereisten Sternen. Die Welt ist immerwährend, und wir sind nur auf Zeit [*intermittents*] in der Welt. Sie ist unser Jüngstes Gericht – das, was immer das letzte Wort haben wird, wenn wir nicht länger da sein werden, um über sie zu sprechen. Lange vor der galileischen Naturwissenschaft und lange vor der Macht,

die sich die moderne Wissenschaft gibt, um zur mathematischen Erkenntnis eines Universums zu gelangen, das ohne den Menschen existieren kann, vollendet bereits die geringste Wahrnehmung, da sie eine menschliche Wahrnehmung ist, die kopernikanische Revolution, die die Welt zum absoluten Zentrum und das wahrnehmende Subjekt zum vergänglichen Satelliten der Welt macht. Die Wahrnehmung, nicht die Wissenschaft, ist »diachron«³⁸, in dem von Quentin Meillassoux darunter verstandenen Sinne: In ihrem hartnäckigen Realismus ist sie es, die das denkt, »was tatsächlich sein kann, wenn es kein Denken gibt«.³⁹ Sie sinniert über die Ewigkeit einer Welt, die älter ist als unsere Gedanken und die sie alle überleben wird.

- 22 Ein Lebewesen ist dann menschlich, wenn es sich nicht auf eine Umwelt, sondern auf die Welt bezieht. Unter der Welt aber versteht man genau und nichts anderes als das, *was ohne den Menschen existieren kann*. Dies ist überhaupt der Unterschied zwischen einer Umwelt und der Welt »als solcher« oder der »einheitlich natürlichen Welt«: Die Umwelt ist nicht vom Tier zu trennen und kann sich nicht anders ausdrücken als im Genitiv oder Possessiv (eine Umwelt ist stets die Umwelt »eines« je bestimmten Tiers oder auch »seiner« Umwelt). Die Welt hat alle Taue gekappt, ist sie doch gemeint als das Außen zu jedem möglichen Bewusstsein. Der nativen Intimität des Tiers mit seiner Umwelt setzt sich jener bezugslose Bezug entgegen, der die Welt dem Menschen gegenüberstellt: Welt gibt es, weil wir etwas in sich Bestehendes und nicht etwa Dinge wahrnehmen, die uns einfach angehen. Deshalb macht der Parcours der Vermenschlichung ein Ereignis sichtbar, das man als absolutes Ereignis bezeichnen könnte – die Tatsache, dass es für eine bestimmte Gattung von Lebewesen *die Welt gibt*. Wir müssen, so befremdlich uns dies auch erscheinen mag, den Gedanken in Betracht ziehen, dass der Realismus eine Erfindung des Lebens und genau genommen der Evolution ist. In der Geschichte der Lebewesen hat es den Realismus nicht immer gegeben; es bedurfte des langen, gefährvollen und kontingenten Prozesses der Anthropogenese, um eine Gattung auf den Plan treten zu lassen, die aus der Welt ihr Tribunal gemacht hat – die die Welt ins Zentrum all ihrer Verhaltensweisen gestellt hat.

Die transzendente Formel

- 23 Das ganze Problem besteht darin, etwas darüber zu wissen, wie sich die lebendige Subjektivität von sich selbst im Gerichtetsein auf eine Welt für alles und jeden hat ablösen können. Wie hat sich ein ursprünglich wie jedes andere Lebewesen auch mit sich selbst verbundenes Lebewesen zu Gunsten des Wirklichen vergessen können? Auf welche Weise und unter der Wirkung welcher Motivationen hat sich der vitale Idealismus in einen Realismus verwandeln können?
- 24 An diesem Punkt präsentiert sich uns Husserls Phänomenologie als eine willkommene philosophische Ressource. In der Tat bringt der transzendente Idealismus insofern eine wertvolle Antwort in das anthropologische Problem ein, als dass er uns vor jener fälschlich evidenten Antwort bewahrt, der man in der ganzen Geschichte der Philosophie immer dann zuhauf begegnet, wenn man sich fragt, wie der Geist zum Leben hinzukommt. Ein Lebewesen würde genau dann den Kopf heben und sich von sich selbst ablösen, um das anzuvisieren, was ist, wenn sein praktisches Verhältnis zum ihn umgebenden Milieu [*milieu environnant*] *sich nicht mehr von selbst verstünde*. Dies

wäre genau die Lösung, wie sie etwa Heidegger am Anfang von *Sein und Zeit*⁴⁰ beschrieben hat: Es sei die funktionale Störung der Praxis, die die Transformation des lebendigen Besorgens zur reinen Aufnahme des Seienden vollendet. Es sei das auf Probleme stoßende Leben, das die Handhabung des »Zuhandenen« für die Betrachtung des »Vorhandenen« fallen lassen müsse. Die Unmöglichkeit, die bereits in Angriff genommene Aufgabe einfach gedankenlos fortzusetzen, setze die Möglichkeit frei, dem Wirklichen ins Auge zu sehen, es in einem nicht länger praktischen, sondern theoretischen Modus »[a]n[z]uvisieren« und bei ihr »[n]ur-noch-[zu]-verweilen«. ⁴¹ Nur setzt eine solche Erzählung tatsächlich schon voraus, was erst gezeigt werden muss. Wenn der Bruch mit dem Handeln ausreichend sein soll, um die Welt als solche »[a]uffallen[z]u lassen«⁴², so setzt das stillschweigend voraus, dass ein solcher Bezug zur Welt unter der Hülle des praktischen Besorgens schon bereit gelegen hat. Es würde genügen, nichts mehr zu tun, um dann nichts anderes zu tun, als zu sehen: Das setzt voraus, dass wir von Anbeginn »sehend« gewesen sind. Es setzt den Realismus an dem Punkt voraus, wo dieser den Anspruch stellt, im Ausgang vom praktischen Besorgen allererst hergeleitet zu werden. Eine solche Erzählung bringt die realistische Intentionalität auf wundersame Weise zum Auftauchen und hat sie mithin schon vorausgesetzt, während doch just das Auftauchen einer solchen Intentionalität aus der *Umweltintentionalität* heraus das Problem darstellt.

- 25 Was aber sagt nun Husserl zu diesem Punkt? Dass die Welt niemals einfach als eine Welt der Tatsachen gegeben ist, sondern stets zugleich als eine rechtmäßige Welt angenommen wird. Dass wir nie direkt, sondern durch einen idealisierenden Akt zum Wirklichen schreiten, in dem Bemühen, nicht bloß »eine« Welt vorzufinden (so wie faktisch alles Lebendige eine Welt vorfindet), sondern »die« Welt aller: »Objektive Welt ist von vornherein Welt für alle, die Welt, die »jedermann« als Welthorizont hat.«⁴³ Diese ins Herz des Realismus eingeschriebene Idealität ist das Kennzeichen, das Husserl dem Problem der Intentionalität aufprägen sollte. Intentionalität gibt es deshalb, weil die Sache nur auf Grund ihrer Vorwegnahme durch eine universal gültige »bezeichnende Intention« angetroffen wird, die für alle dieselbe ist. Man kann sich aussuchen, ob man ein-und-denselben Mann als »Sieger von Jena« oder als »Besiegten von Waterloo« bezeichnet: das ist der individuellen Wahl überlassen.⁴⁴ Ist sie aber erst einmal ausgewählt, so ist jede dieser Bezeichnungen von universellem Geltungsanspruch und prätendiert daher, uns auf eine gemeinsame Referenz zu verweisen.⁴⁵ Ein jeder muss sie durch Spracherwerb und kulturelle Akklimatisierung verstehen können. Darum sprechen wir immer unter Voraussetzung einer idealerweise allen zugänglichen Referenz. Wir sprechen auf dogmatische Weise: Wenn auch alles unsere Sprachen und Denkweisen voneinander trennt, so tun wir gleichwohl so, als ob unsere Worte »die ganze Welt« [*tout-le-monde*] im Hinblick auf die gesagte Sache übereinstimmen lassen könnten. Dieses direkt der Reflexion auf die Sprache entstammende Register der apriorischen Antizipation geht, wie man weiß, über die Sphäre der Sprache hinaus, um Husserls Intentionalitätslehre insgesamt zu konfigurieren. Husserl zufolge nimmt man niemals eine »Sache« wahr. Man nimmt »die vollkommene Gegebenheit [eines Dings]«⁴⁶ wahr, und genau diese unmögliche Vollkommenheit ist es, die, als »Idee« (im Kantischen Sinn) die »endlose[n] Prozesse[...] kontinuierlichen Erscheinens [vorzeichnet]«⁴⁷. Man nimmt die Sache wahr, indem man sie bereits »hinausmeinend«⁴⁸ überschritten hat, wodurch man nicht allein das Ganze dieser Sache (ihren internen Horizont), sondern alle Sachen ringsum (ihren externen Horizont) aufruft. Gleichsam im Labor der Theorie der Bezeichnung auf die

Spitze getrieben, führt die Husserlsche Intentionalität einen prinzipiellen Exzess mit sich. Die Rede [*parole*] und die Wahrnehmung laden sich beide stets von vornherein mit dem auf, was sie nicht sind. Man spricht, hört und versteht sich dank Akten, die den Gegenstand des Gesagten »vermuten« [*présument*] – und diese vermessene Vermutung [*présomptueuse présomption*], die auf die Gesamtheit des Dings abzielt, treibt selbst noch den geringsten unserer aufmerksamen Vollzüge [*regards*] an. Wenn die Semantik des Voluntativen die Vokabeln, in denen sich die Intentionalität abzeichnet (Bedeutungs»intention«; »Sagen-Wollen«; »Vermeinen«; »Erfüllungserwartung« etc.), stets heimgesucht hat und niemals aufhören wird, dies zu tun, dann deshalb, weil die bezeichnende Intentionalität und über sie hinaus jede Intentionalität überhaupt sich in einem Voluntarismus oder in einem Exzess konstituiert: Man muss die Sache selbst »wollen«, man muss sie in idealer Hinsicht meinen, um ihr in den ihr eigentümlichen anschaulichen Bestimmtheiten zu begegnen.

- 26 Wohlverstanden: Eine solche Beschreibung setzt wie selbstverständlich ein menschliches Universum voraus und richtet sich dogmatisch in einer Welt unendlich explorierbarer Dinge ein. Es erscheint in einer gegebenen Welt ganz natürlich, die verborgenen Aspekte einer Kugel zu eruieren. Aber dies entspricht nicht genau dem, was Husserl beschreibt. Husserl beschreibt keine Welt unendlicher Aspekte; er beschreibt, was etwas durchaus anderes ist, *eine ins Unendliche gehende Intentionalität*. Diese aber ist nichts, was sich von selbst verstünde. Es versteht sich für ein Lebewesen nicht von selbst, über das hinauszusehen, was es interessiert und angeht. Im Vergleich zum Maß des lebendigen Fühlens und zu der perfekten Angemessenheit zwischen der projizierten Bedeutung und dem Gegebenen im Inneren dieses Fühlens, erfasst sich die menschliche Wahrnehmung als konstitutiv unverhältnismäßig [*démesurée*]. Sie bereist die Horizontlinien, sie überschießt alles Gegebene, wo sich die schlicht lebendige Wahrnehmung »bis zur Vollkommenheit« die sie umgebende Umwelt assimiliert.⁴⁹ Hierin scheint Husserl das anthropologische Problem zu verschärfen. Denn zwischen Faktum und Recht ist der Abstand in der Tat unendlich. Indem er das menschliche Fühlen mit der Elle der Idealität misst, buchstabiert Husserl aus, daß es nicht selbstverständlich, zu sehen wie wir sehen. Er hebt den Raum eines Erstaunens aus, den Merleau-Ponty einige Jahre später einnehmen wird, die ganze Ladung von Inevidenzen platzen lassend, die die *Abschattungslehre* noch beinhaltete:

»Wenn ich sage, ich sehe den Aschbecher da und daß er da ist, so setze ich eine Erfahrungsentfaltung als vollendet voraus, die ins Unendliche ginge, ich antizipiere alle zukünftige Wahrnehmung. [...] Um diesen Preis nur gibt es für uns Dinge und Andere, nicht auf Grund einer Illusion, sondern auf Grund eines gewaltsamen Aktes, der eben die Wahrnehmung selbst ist.«⁵⁰

- 27 Aber wenn Husserl das Problem verschärft, löst er es genau auf diese Weise auch auf. Wenn nämlich die Welt nicht das ist, dem man begegnet, sondern das, was man behauptet, und wenn die Sache nur dadurch gegeben ist, dass man sie vermutet hat, dann fällt es einem lebendigen Subjekt und nicht einer vorgegebenen Welt zu, die realistische Haltung zu begründen. Diese ist nicht vorausgesetzt, weil sie, als Idealität, genau das ist, auf das nur ein Subjekt Anspruch zu erheben vermag. Daher ist der Schritt vom animalischen zum humanen Idealismus folgerichtig. Die unendliche Antizipation, die uns die gemeinsame Welt eröffnet, ist noch immer eine Antizipation, deren Geheimnis nur das Leben kennt. Der animalische Idealismus antizipiert das Perzept [*le perçu*] im Ausgang vom endlichen Anspruch des Bedürfnisses; der menschliche Realismus präsentiert sich wiederum in dem Maße als ein Idealismus, in

dem er die Transzendenz des Wirklichen vom unendlichen Anspruch der Idee aus antizipiert hat. Und selbst wenn ein Verständnis dafür noch aussteht, wie sich das Leben zum Überbringer der Universalität machen können, so ist doch zum mindesten klar, dass es dazu die Ressourcen besitzt. Selbst wenn die Begründung für die Umwandlung endlicher in unendliche Antizipationen bzw. eines phänomenalistischen in einen transzendentalen Idealismus noch aussteht, so ändert das nichts daran, dass uns die Husserlsche Phänomenologie das Wesentliche dieser Umwandlung gegeben hat: das Problem nämlich und seine allgemeine Lösung.

- 28 Dieser transzendente Idealismus – die durch einen idealen Anspruch bedingte Transzendenz des Wirklichen – ist Husserls Formel, um zu begreifen, dass ein lebendiges Subjekt sich selbst von seinen eigenen Ressourcen her in Richtung auf das Seiende zu überschreiten vermag. Das transzendente Subjekt reißt die Barrieren des Seins mit Gewalt ein, durch eine Form unendlicher und mithin ihrem Prinzip nach gewaltsamer Antizipation. Eine solche Definition der Intentionalität ist prinzipiell exzessiv. Aber wir denken, dass sie eben in ihrem Exzess eine anthropologisch entscheidende Lehre in sich trägt. Insofern sie für den Menschen gilt, setzt die Intentionalität nicht allein ein lebendiges Subjekt der Begegnung mit dem aus, was für dieses Subjekt gut oder schlecht ist, sondern mit einer Sache, die beansprucht, für alle ein- und dieselbe zu sein. Die dem Husserlschen Intentionalismus eigentümliche *Hybris* ist nur für denjenigen ein Skandal, der, indem er sich selbst in der Mitte der Welt und mitten unter den Menschen einrichtet, den Ursprung vergisst. Demjenigen dagegen, der vom Tier ausgeht und denkt, dass am Anfang die Subjektivität war, erscheint dieser Exzess als der einzige Weg, den ein Lebewesen einschlagen kann, um auf die nicht-totalisierbare, in ihrem Grund also exzessive Totalität der Welt zu stoßen. Wenn das Leben die Einklammerung [*mise entre parenthèse*] der Existenz, ihre Subjektivierung oder nutzbringende Phänomenalisierung ist, so bleibt dem Leben nichts anderes als der kategorische Wille zur Realität, die formelle Unterstellung dessen, was ist, um zuletzt dasjenige, was ist, zu empfangen. Die Transzendentalphilosophie erzählt immer die gleiche Geschichte einer Subjektivität, die, von sich selber ausgehend und auf ihre eigenen Kräfte setzend, am Ende auf magische Weise mit der Wirklichkeit zusammentrifft. Eine solche Philosophie – das im Ausgang von seiner verabsolutierenden Antizipation angetroffene Wirkliche – ist keine Sache der Vergangenheit, kein von einer sich ihrem Ende zuneigenden Metaphysik errichtetes philosophisches Kartenhaus. Und das Objekt = X als Stütze einer unendlichen Bestimmung, ist nicht das »blutleere[...] Gespenst«⁵¹, über das sich Frege mokierte. Es ist eine Notwendigkeit, die einzige einem Lebewesen gegebene Art und Weise, mit dem Sein in Berührung zu kommen. Es bedarf zum mindesten dieses Gewaltstreichts, es bedarf dieser unendlichen Mobilisierung, um von einem geschlossenen zu einem offenen Idealismus überzugehen – auf dass ein Lebewesen schließlich das Ganze seines Lebens reorganisiert und an anderem als an sich selbst Maß nimmt.
- 29 Den transzendentalen Idealismus gilt es voll und ganz wiederzuentdecken. Weil er zugleich auf das lebendige Bewusstsein (als sich niemals selbst verlassende Subjektivität) und auf das Wirkliche hinsieht, kündigt er ein Problem an – nicht mehr und nicht weniger als das anthropologische Problem. Und zugleich schlägt er eine Lösung vor, die ebenso problematisch ist wie das Ausgangsproblem, die jedoch darin besteht, dem menschlichen Lebewesen eine Art grundlegende Maßlosigkeit zuzuschreiben: Wenn ein solches Lebewesen nicht den ihn betreffenden Sinn der

Wirklichkeit oder ihren nützlichen Inhalt, sondern die Wirklichkeit selbst zu antizipieren weiß, dann deshalb, weil es *den Anspruch erhebt*, dies zu tun. Die »transzendente Formel« nimmt, als magische Formel, die Wirklichkeit insofern vorweg, als sie ein unendliches Vermeinen dessen, was Husserl »die Idee (im Sinne Kants)« nennt, wagt. Als endliche Darstellung des Unendlichen oder der nicht-totalisierbaren Totalität, ist die Idee so ziemlich das Höchste dessen, was eine endliche Subjektivität zu beanspruchen vermag: »Die Idee einer wesensmäßig motivierten Unendlichkeit ist nicht selbst eine Unendlichkeit; die Einsicht, daß diese Unendlichkeit prinzipiell nicht gegeben sein kann, schließt nicht aus, sondern fordert vielmehr die einsichtige Gegebenheit der *Idee* dieser Unendlichkeit.«⁵²

- 30 Für ein lebendiges Bewusstsein besteht die einzige Art und Weise, vor die Wirklichkeit selbst zu treten, darin, sie als Unendlichkeit aller möglichen Bestimmungen zu antizipieren. Ein (nicht aus sich selber heraustretendes) lebendiges Bewusstsein vermag der Sache als solcher, der wahrhaft existierenden Sache, nur zu begegnen, indem es all das anvisiert, was jeder von uns oder ein jeder niemals über sie wird sagen oder von ihr wird spüren können. Ein menschliches, das heißt ein ebenso lebendiges wie in Richtung auf die Welt »als solche« dezentriertes Bewusstsein, vermag das, was ist, nur vor dem Hintergrund einer unendlichen Antizipation wahrzunehmen. Es kommt der Husserlschen Phänomenologie in ihrem Status als transzendentaler Idealismus zu, uns in diese Unverhältnismäßigkeit unterwiesen zu haben.

BIBLIOGRAPHIE

- Agard, O. / Trautmann-Waller, C. (Hg.) (2009): »L'anthropologie allemande entre philosophie et science. Des Lumières aux années 30«, *Revue germanique internationale*, 10.
- Balibar, E. / Gebauer, G. / Nigro, R. / Sardinha, D. (2012): »L'anthropologie philosophique et l'anthropologie historique en débat«, *Rue Descartes*, 3, Nr. 75, S. 81–101.
- Benoist, J. (1996): »Le monde pour tous: universalité et Lebenswelt chez le dernier Husserl«, *Recherches husserliennes*, Bd. 5.
- Benoist, J. (2002): *Entre acte et sens. La théorie phénoménologique de la signification*, Paris: Vrin.
- Blumenberg, H. (2006): *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2004): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, übers. von A. Russer u. B. Schwibs, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brague, R. (1988): *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paris: PUF.
- Derrida, J. (1987): *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, übers. von R. Hentschel u. A. Knop, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Fink, E. (1988): *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Dordrecht / Boston / London: Martinus Nijhoff.

- Foucault, M. (1991): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, übers. von U. Köppen, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frege, G. (1967): »Rezension von E. Husserl, Philosophie der Arithmetik I«, in: ders.: *Kleine Schriften*, Hildesheim: Olms, S. 179–192.
- Heidegger, M. (1984): *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- Husserl, E. (1950): *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Husserliana Band II*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1962): *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. Husserliana Band IX*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana Band VI*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984): *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07. Husserliana Band XXIV*, Dordrecht / Boston / Lancaster: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1985): *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg: Meiner.
- Husserl, E. (1989): »Phänomenologie und Anthropologie (Vortrag in den Kantgesellschaften von Frankfurt, Berlin und Halle 1931)«, in: ders.: *Husserliana Band XXVII: Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, Dordrecht / Boston / London: Martinus Nijhoff, S. 164–181.
- Husserl, E. (1992a): *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, Hamburg: Meiner.
- Husserl, E. (1992b): *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hamburg: Meiner.
- Husserl, E. (1992c): *Philosophie der Arithmetik*, Hamburg: Meiner.
- Husserl, E. (1992d): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg: Meiner.
- Husserl, E. (1992e): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie. Erstes Buch*, Hamburg: Meiner.
- Husserl, E. (2013): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Hamburg: Meiner.
- Lavigne, J.-F. (2005): *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900–1913). Des »Recherches logiques« aux »Ideen«: la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris: PUF.
- Le Débat (2014): »Définir l'homme«, Sonderheft Mai-August, Nr. 180.
- Meillassoux, Q. (2008): *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*, übers. von R. Frommel, Berlin / Zürich: Diaphanes.
- Merleau-Ponty, M. (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. von R. Boehm, Berlin: de Gruyter.
- Monod, J.-C. (2009): »L'interdit anthropologique« chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg«, *Revue germanique internationale*, 10, S. 221–236; dt. Übers.: »Das »Anthropologieverbot« bei Husserl und Heidegger und seine Übertretung durch Blumenberg«, übers. von G. Roßler, in: *trivium*, 25/2017.
- Raulet, G. (2006): »L'anthropologie philosophique et la psychanalyse«, in: ders.: *La Philosophie allemande depuis 1945*, Paris: Armand Colin, S. 85–114.
- Scheler, M. (1983): *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern / München: Francke.

Sommer, C. (2013): »Métaphysique du vivant. Note sur la différence zoo-anthropologique de Plessner à Heidegger«, *Philosophie*, 1, Nr. 116, S. 48–77.

Strauss, L. (1956): *Naturrecht und Geschichte*, übers. von H. Boog, Stuttgart: K.F. Koehler.

Trierweiler, D. (Hg.) (2010): *Hans Blumenberg. Anthropologie philosophique*, Paris: PUF.

Uexküll, J. v. (1956): *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

NOTES

1. Siehe Raulet (2006), S. 85–114 (Kapitel 4); Trierweiler (2010); Agard / Trautmann-Waller (2009); Balibar / Gebauer / Nigro / Sardinha (2012); Sommer (2013); *Le Débat* (2014), Nr. 180.
2. Scheler (1983), S. 11.
3. Siehe Blumenberg (2006) [frz.: *Description de l'homme*, übersetzt von Denis Trierweiler, Paris, Le Cerf, 2011].
4. Siehe exemplarisch Monod (2009), S. 221–236.
5. Husserl (1989), S. 164.
6. Siehe Fink (1988), S. 132: »[...] das Phänomenologisieren [ist] überhaupt keine Menschenmöglichkeit, sondern gerade die Entmenschung des Menschen, das Vergehen der menschlichen Existenz (als einer weltbefangenen und naiven Selbstapperzeption) in das transzendente Subjekt.«
7. So der berühmte Ausdruck von Blumenberg (2006), S. 60 bzw. 91.
8. Blumenberg (2006), S. 206.
9. Siehe Foucault (1991), Kapitel 9.
10. Heidegger (1984), S. 38.
- *. [Der Asteriskus (*) bedeutet hier und im Folgenden: im Original Deutsch; A.d.Ü.]
11. Husserl (1992a), S. 70.
12. Husserl (1992a), S. 118.
13. Husserl (1992a), S. 216–221.
14. Husserl (1992b), S. 10.
15. Cf. Benoist (2002), S. 10: »Die Phänomenologie [...] wird sich aus einer Art Synthese aus Bolzanos antipsychologistischem Objektivismus (der Husserl helfen wird, den Anteil des »idealistischen« Gehalts, den es in seinen eigenen Gedanken gibt, zu entdecken) und Brentanos Psychologie als Bewusstseinsphilosophie ergeben.«
16. Husserl (1992b), S. 13.
17. Husserl (1984), S. 443.
18. Husserl (1992c), S. 17.
19. Husserl (2013), S. 104.
20. Siehe zu dieser Methode Lavigne (2005), S. 21–34.
21. Husserl (1950), S. 32.
22. Lavigne (2005), S. 26.
23. Hier folgen wir einer von Rémi Brague vorgeschlagenen Interpretationslinie: Brague (1988), S. 9–17.
24. Strauss (1956).
25. Siehe Brague (1988), S. 15.
26. Brague (1988), S. 14: »[...] als ob »dasselbe« dasjenige wäre, von dem aus sich die Identität des Objekts ebenso bestimmen würde wie die Präsenz des Subjekts.«
27. Brague (1988) S. 15.

28. Husserl (1962), S. 26.
29. Uexküll (1956), S. 27.
30. Uexküll (1956), S. 24.
31. Siehe Bourdieu (2004), S. 165–209.
32. Husserl (1950), S. 32.
33. Husserl (1992d), S. 141.
34. Siehe Benoist (1996), S. 34: »Ohne jeden Zweifel ist die *Lebenswelt*, um in Heideggers Sprache zu reden, von einer grundlegenden *Umwelt-Struktur** gezeichnet. Die *Lebenswelt** ist zunächst einmal die *Umwelt**, die nächstgelegene, immer schon gegebene, umschließende Welt, in der sich mein naives Leben im Sinne meines in der Praxis betroffenen Lebens entfaltet.«
35. Husserl (1962), S. 125.
36. Husserl (1992d), S. 258.
37. Benoist (1996), S. 42 ff.
38. Meillassoux (2008), S. 152.
39. Meillassoux (2008), S. 162.
40. Heidegger (1984), § 13 et 15.
41. Heidegger (1984), S. 61.
42. Heidegger (1984), S. 80 (Hervorhebung i. O.).
43. Husserl (1976), S. 370.
44. Husserl (1992b), S. 53.
45. Siehe Husserl (1992b), S. 54: »Die ausgedrückte Bedeutung ist in den Paaren eine offenbar verschiedene, obwohl beiderseits derselbe Gegenstand gemeint ist.«
46. Husserl (1992e), S. 331.
47. Husserl (1992e), S. 331.
48. Husserl (1985), S. 28.
49. Siehe Uexküll (1956), S. 27: »[...] man [erhält] einen Einblick in den ersten Fundamentalsatz der Umweltlehre: Alle Tiersubjekte, die einfachsten wie die vielgestaltigsten, sind mit der gleichen Vollkommenheit in ihre Umwelten eingepaßt.«
50. Merleau-Ponty (1966), S. 414.
51. Frege (1967), S. 181.
52. Husserl (1992e), S. 331.

INDEX

Schlüsselwörter : Phänomenologie, Husserl, philosophische Anthropologie, Blumenberg

Mots-clés : phénoménologie, Husserl, Anthropologie philosophique, Blumenberg

AUTEURS

ÉTIENNE BIMBENET

Étienne Bimbenet ist Professor an der Universität Montaigne in Bordeaux. Nähere Informationen finden Sie hier.